الديـن والثـورات السيـاسيـة
الحالة المصرية نموذجاً

د. هاني خميس أحمد عبده
أستاذ علم الاجتماع المساعد – كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

ملخص

إن اســتخدام الدين داخل المجال العام أصبح محل اهتمام المشــتغلين بالعلم الاجتماعي خلال النصف الأخـير من القـرن الماضي في ضوء تراجع أطروحة "التحول نحو العلمانية"، والســعي نحــو الفصل بين الدين والسياســة، ومن ثم تهدف هذه الورقة البحثية إلى دراسة الحضور الديني داخل المجال العام السياسي، وذلك بالتطبيق على التحول الســياسي في مصر خلال الســنوات الثلاث الأخيرة من خلال تناول مظاهر عدة للحضور الديني، بدءاً من الحضور التعبوي، والحضور الرمزي، مروراً بالحضور السياسي، وانتهاءً بالحضور المؤسسي.

وتعتمد الورقة البحثية على تبني مفهوم "المجال العام" لدى هابيرماس، و"الدين العام" الذي طرح من جانب "جوزيه كازانوفا" الذي يقصد به الاستخدام المتزايد للدين داخل الحياة السياسة، وتستخدم الورقة منهج إعادة التحليل للدراسات والبحوث السابقة ذات الصلة للتعرف إلى مظاهر هذا الحضور داخل النشاط الثوري، وخلال المرحلة الانتقالية (حتى صياغة الدستور الجديد) داخل المجتمع المصري.

المصطلحات الأساسية

المجـال العـام، التحـول نحـو العلمانيـة، المجتمـع العلمانـي، المواطـن الديني، المواطن العلماني، الدين العـام.

مقدمة

تُعَـرَّف الثورة Revolution بأنها فعل أو نشــاط ســياسي يهدف إلى إحداث تغيــيرات جذرية Radical Changes في المجتمـع الإنســاني في المجالات السياســية والاقتصادية والاجتماعية والثقافيــة. وعندما اندلعت الاحتجاجات الشعبية في مصر في يناير 2011 كانت من أجل المطالبة بتحقيق العدالة الاجتماعية، والحفاظ على الكرامة الإنسانية، وضمان إشباع الحاجات الأساسية، ودعم الحريات السياسية لجميع أفراد المجتمع المصري دون

تمييز، ومن ثم يمكن القول إن ما يعرفه بعض الباحثين بـ "ثورة 25 يناير" لم يكن ثورة دينية، بل كان هناك حضور ديني Religious Presence في فعاليات الثورة وأنشطتها. فالدين Religion يشكل مكوناً أساسياً في حياة الأفراد داخل المجتمعات الإنسانية، وخصوصاً داخل المجتمعين العربي والمصري.

ولقد أصبح الحضور الديني داخل المجال العام Public Sphere محل نقاش من جانب العديد من الباحثين في مجال العلم الاجتماعي في المجتمعات الغربية خلال فترة الثمانينيات من القرن الماضي؛ حيث ظهرت دراسات وبحوث كثيرة اتجهت نحو دراسة دور الدين في المجال العام. إذ يشكل هذا الحضور الديني اهتمام المتخصصين بالسياسة، والفلسفة، وعلم الاجتماع، وعلم اللاهوت. ويمكن القول إن دراسة دور الدين داخل المجتمعات الإنسانية كانت لها إرهاصات من خلال الرواد الأوائل لعلم الاجتماع، ومنهم ماكس فيبر (M. Weber) الذي اهتم بدراسة العلاقة بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، وإلى أي حد تؤثر التصورات والمعتقدات الدينية عن العالم والوجود في السلوك الاقتصادي. ويمكن القول إن الحضور الديني داخل المجال العام يجسد اتجاهاً مناقضاً لنزعة التحول نحو العلمانية Secularization التي كانت من أبرز مظاهر الحداثة الغربية Western Modernism، حيث كان هناك تأكيد لأهمية فصل الدين عن الدولة لضمان العيش داخل مجتمع علماني.

وفي ضوء ما سبق، تهدف هذه الورقة البحثية إلى إلقاء الضوء على ملامح الحضور الديني ومظاهره داخل المجال العام السياسي، وذلك بالتطبيق على الحالة المصرية، ومن ثم يمكن صوغ مجموعة من الأهداف الفرعية التي تسعى الورقة إلى تحقيقها، وذلك على النحو التالي:

1. توضيح الرؤى المعاصرة حول دور الدين في المجال العام.
2. مناقشة العلاقة بين الدولة والدين.
3. استعراض نماذج من الثورات وعلاقتها بالدين.
4. التعرف إلى مظاهر الحضور الديني وأشكاله المختلفة داخل ثورة 25 يناير.

ولتحقيق الأهداف السابقة، سوف تستعين الورقة بمنهج إعادة التحليل للبحوث والدراسات السابقة، وكذلك الوثائق والتعليقات – التي صدرت عن بعض رجال الدين – حيث إن هذا المنهج يفيد في التعرف إلى العناصر الخفية وغير المعلنة، التي يمكن من خلالها الوصول إلى فهم دقيق ومحدد لموضوع الورقة البحثية.

المبحث الأول: مدخل نظري

أولاً: المجال العام: قراءة سوسيولوجية

يمكن القول إن هناك تاريخاً طويلاً وبارزاً لمفهوم المجال العام في كل من الفلسفة وعلم الاجتماع، ويعد كتاب "**التحول البنائي للمجال العام**" ليورجين هابيرماس (Jürgen Habermas)* – الذي نُشر لأول مرة في ألمانيا في الستينيات من القرن الماضي – بمنزلة نقطة الانطلاق لمناقشة المفهوم. ويشير هابيرماس في كتابه إلى

*يورجين هابيرماس: فيلسوف ألماني من رواد الجيل الثاني للنظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت.

أن التغيرات الاجتماعية المختلفة التي حدثت في أواخر القرن الثامن عشر في كل من ألمانيا وفرنسا وبريطانيا نجم عنها ظهور مجال عام برجوازي فعال، ما يعني أنه في خلال وقت قصير، أدت الأوضاع المجتمعية إلى إثارة وتسهيل وتجميع أعداد كبيرة من الطبقة الوسطى للاشتراك في جدل منطقي حول القضايا الرئيسية التي تشغل اهتمامهم، وإيجاد حيز يمكن من خلاله صوغ الأفكار والرؤى الجديدة ومناقشتها.[1]

ويمكن القول إن من أهم التغيرات التاريخية الرئيسية التي قامت بتسهيل ظهور المجال العام، التمييز المتزايد في المجتمع، وخاصة الفصل بين السلطة السياسية والمجال الخاص المكون من الفرد والأسرة والمجتمع المدني، وهي عملية زادت من إقصاء القوة السياسية الفعالة، ما أدى إلى فصل الدولة – كما يشير هابيرماس – عن عالم الحياة اليومية. ولقد كانت هذه الفجوة المتزايدة بين الدولة ومواطنيها مصدراً مهماً للضغوط من أجل تكوين الجماهير – وذلك على حد قول هابيرماس – فظهور الدولة بمظهر آخر، بمعنى أنها أصبحت بعيدة عن عالم الحياة اليومية، أدى إلى ظهور مطلب جماعي لمناقشة القضايا المجتمعية والأوضاع المخالفة للقواعد والقوانين السائدة داخل المجتمع.[2]

كما ظهرت إمكانية تكوين الجماهير، وذلك عندما خرج الأفراد البرجوازيون حديثاً من مجالهم الخاص لمناقشة قضايا ذات أهمية عامة مع غيرهم من الأفراد داخل المجتمع، ما وفَّر نوعاً من الروح الجماعية.[3]

ولقد كانت الصالونات الأدبية أحد الأشكال الاجتماعية العامة في المجال العام، وكذلك الأندية السياسية والأحزاب والبرلمانات، وشاركتها في ذلك التحسينات التي طرأت على تكنولوجيا الطباعة وظهور نشرات إخبارية وصحف ومجلات أصبحت مصدراً للمعلومات والبيانات عن العالم، التي ارتكز عليها المشاركون في المناظرات العامة كأساس لمناقشاتهم ونقدهم. ويشير هابيرماس إلى أن النماذج الأولية لهذه الصحف والمجلات ظهرت نتيجة لتوسيع التجارة عبر مسافات بعيدة؛ حيث إن ذلك صاحب ازدياد الحاجة إلى المعلومات، ولقد ظهرت النشرة الإخبارية لتلبي حاجة التجار في الوصول السريع إلى أخبار الأسواق البعيدة، ولكن سرعان ما امتدت هذه النشرات لتشمل الآراء والمناقشات وأصبحت بمنزلة الوسط الذي يمكّن الأفراد من التعبير عن آرائهم والإدلاء بنقدهم. وهكذا فإن الأفكار والمناقشات التي كانت تدور في المنتديات السياسية كان لها تأثير مباشر في الحياة السياسية؛ حيث إنها أوجدت دافعاً وحافزاً للتعبير داخل المجتمع.[4]

فلقد قام هابيرماس بتحديد المجال العام في بعدين، هما: البعد الإمبيريقي (التجريبي) Empirical Dimension من خلال زعمه بأن المجال العام بمنزلة نسق مؤسسي متميز Distinct Institutionlized System عن التفاعلين الشفهي والكتابي. أما البعد المعياري Normative Dimension فيشير إلى المجال العام كمنتدى As a forum حيث يجتمع الأفراد دون وجود قوة رسمية، ويجهزون أنفسهم للتوافق مع السلطة العامة لتقرير شرعيتها قبل الرأي العام.[5]

وهكذا تبين لنا استناداً إلى ما سبق، أن المجال العام يستخدم – كما أشار هابيرماس – بشكل عام للإشارة إلى إتاحة الحوار العلني والنقاش الحر دون قيود تُفرض على أفراد المجتمع، وهو مجال يمكّن الأفراد من مناقشة القضايا والمشكلات ذات الاهتمام المشترك فيما بينهم؛ حيث يتيح هذا المجال للفرد فرصة التعبير الحر عن آرائه دون ضغط أو إجبار من جانب المجتمع؛ وتتم فيه مناقشة قضايا المجتمع المختلفة من أجل الوصول إلى مجتمع أكثر حرية وعقلانية.[6]

كما يشـير مفهوم المجال العام إلى ميدان عام يلتقي فيه الأفراد الذين لديهم اهتمامات لمناقشة القضايا المشـتركة بغرض تبادل الآراء المختلفة للوصول إلى موقف مشترك، وغالباً ما يستلزم الأمر توليد ضغط لتحقيق تغيير سياسي أو قانوني، وبهذا يكون المجال العام وسيطاً بين المجال الخاص بالفرد والمجال الخاص بالدولة، ولكن من المهم أن نشير هنا إلى أن المجال العام لا يعد جزءاً من الدولة أو امتداداً لها، وهكذا يمكن القول إن المجال العام إنما ينبع من المبادرات الطوعية للمواطنين، وبالتالي تكون تلك المبادرات مستقلة عن الدولة.[7]

ويذهب هابيرماس إلى أن المجال العام أصبح ذا طابع مؤسـسي من خلال نظام دستوري وقانوني يضمن مساحة واسعة من الحقوق السياسية، التي يمكن من خلالها ضمان تنظيم العلاقات بين الأفراد والجماعات، أو بين الأفراد والجماعات من جانب والدولة من جانب آخر.[8]

ولقد حدد هابيرماس ثلاثة معايير مؤسسية يمكن أن تعمل كشروط للمجال العام، وهي على النحو التالي:

1. الـشرط الأول: تجاهل المكانة Disregard of Status ، حيث يتم إغفال دور المكانة والتسلسـل الهرمي داخل المجتمع وتأكيد انسجام الأفراد، ومن ثم يُنظر إلى المجال العام باعتباره منتدى موضوعياً Objective Forum مستقلاً عن سلطة المنزلة rank والمكانة Status.
2. الشرط الثاني: مجال الاهتمام المشترك Domain of Common Concerns فيما بين الأفراد، ويمكن القول إنه قبل ظهور المجال العام كانت سلطة التفسير تقع في أيدي الدولة والكنيسة، وكانت هاتان المؤسستان لديهما سـلطة احتكار التفسير في مجالات الأدب والفلسـفة والفن. ومع تطور المجتمعات، فإن الأعمال الفلسـفية والأدبية، وكذلك الأعمال الفنية أصبحت تتسـم بالطابع التجاري وأصبحت متاحة للمواطنين، ومـن ثـم أصبح الإنتاج الثقافي ونقل المعلومات وتداولها بمنزلة اهتمام شـائع للمواطنين، ومن ثم تمهيد الطريق لقضايا أخرى لتكون محل اهتمام مشترك.
3. الـشرط الثالث: الاندماجية Inclusivity ، فالمجال العام يتيح الفرصة لجميع الأفراد دون اسـتبعاد أحد للمشـاركة بصورة متسـاوية في المناقشـات، ومن ثم ضمان التنوع في الرؤى ووجهات النظر والبعد عن التحيزات الشخصية.[9]

وتتجسد أهمية المجال العام من خلال مجموعة من الخصائص التي تميزه عن غيره، حيث يتيح للأفراد، وبقدر متسـاوٍ، الدخول في المناقشـات السياسية وممارسـة حرية التعبير، بالإضافة إلى إلغاء جميع الامتيازات وكذلك الاستثناءات التي تحول دون اشتراك فئة دون أخرى.[10]

ويتبين لنا في ضوء ما سبق، أن المجال العام يرتبط بقيم النظام الديمقراطي ومثالياته من خلال مشاركة الأفراد في الشؤون العامة، ولقد أشار دي توكفيل (de Tocqueville) إلى أن مشاركة الأفراد في مناقشة الشؤون العامة تشكل جوهر الديمقراطية، وهكذا فالمجال العام ينظر إليه على أنه نموذج ملائم للديمقراطية من خلال إتاحة الفرصة للأفراد للقيام بالدور النقدي والنشط داخل المجال السياسي؛ وذلك من أجل الوصول إلى مجتمع حر.[11]

وتتمثل وظيفة المجال العام لدى هابيرماس في أنه يسهم في تشكيل رأي عام يقف في مواجهة قوة الدولة "فالرأي العام من دون مجال عام، أعمى، والمجال العام من دون رأي عام، أجوف".[12]

ثانياً: الدين والمجال العام: رؤى معاصرة ومواقف متباينة

يبرز العرض السابق للمجال العام أنه يمثل البنية التحتية الخطابية والمعيار الكامن للأداء الوظيفي الفعال للمجتمع المدني، ولكن في المقابل ظهرت مناقشات موازية تناولت دور الحركات الدينية والخطابات الدينية، ليس في العمليات الاجتماعية للتحديث فحسب، بل في المجال العام أيضاً.[13] حيث يشهد الواقع المعاصر مداخل جديدة في المناقشات الأكاديمية حول دور الدين في المجتمع المعاصر، ومن بينها مدخل ما بعد العلمانية Post-secularity؛ حيث يفترض هذا المدخل أن الدين أصبح له وجود وتأثير متزايدان في المجال العام داخل المجتمعات الحديثة بما في ذلك أوروبا؛ حيث يشكل هذا المدخل سمة لعصر جديد بدأ يلوح في الأفق، بل ربما يعد بمنزلة نموذج حديث يتعلق بالاهتمام بالدين داخل عالم الحياة اليومية. ويذهب أنصار هذا المدخل الجديد إلى أن "نظرية التحول نحو العلمانية" Secularization Theory قد جانبها الصواب، فالدين لم يختف أو لم يُعانِ تراجعاً في ظل الحداثة Modernity، بل ما يزال "نابضاً بالحياة" كما كان في الماضي. ويمكن القول إن المجتمعات الأوروبية – التي كانت في الماضي مثالاً أصيلاً لنظرية العلمانية – أصبحت تعيش الآن مرحلة عودة ظهور الدين، ومن هنا، ووفقاً لهذا المدخل، تتضح استمرارية وجود الدين وتزايده في الحياة العامة. فالدين اليوم يمثل دوراً عاماً جديداً داخل المجتمعات الإنسانية، وبالتالي يمكن القول إن المجتمعات الإنسانية، ومن بينها المجتمعات الأوروبية، أصبحت تعيش مرحلة عمومية الدين Deprivatization of Religion؛ أي حضور الدين في المجال العام.[14]

كما حاولت البحوث والدراسات السوسيولوجية الحديثة أن تناقش إذا ما كان هناك ظهور لمجال عام مصاحب لتطور المجتمعات الإنسانية في العالمين العربي والإسلامي؛ حيث عرفت المجتمعات الإسلامية مجالات عامة، وتشهد الآن وجود هذه المجالات، حيث شكل فقهاء الدين من الناحية التقليدية جزءاً من هذا المجال، كما شكلت المؤسسات التي عملوا بها – مثل المسجد والمدرسة أو حتى الطرق الصوفية – جزءاً من هذا المجال.[15]

فلقد كانت أطروحة التحول نحو العلمانية The Secularization Thesis من أكثر الأطروحات قبولاً بلا منازع ضمن الدراسات والبحوث التي تناولت الدين؛ حيث سيطرت على المناقشات الأكاديمية عن الدين حتى السبعينيات من القرن الماضي. وفي سياق النقاش حول التحول نحو العلمانية، يعد كل من بيتر. ل. بيرجر (.Peter L. Berger)، وتوماس لوكمان (Thomos Luckmann) من أبرز الباحثين الذين سلطوا الضوء على مفهوم

خصخصة المعتقد الديني Privatization of Religious belief – الذي يقصد به وجود الدين وانحساره داخل المجال الخاص للفرد – حيث يفترض بيرجر (Berger) أن التنميتين الاجتماعية والاقتصادية سوف يترتب عليهما إبعاد الدين عن المجال العام. أما بالنسبة إلى المجال الخاص Private Sphere فسيظل بمنزلة المجال الأخير المتاح للممارسات الدينية، فالدين عندئذٍ سيصبح شأناً خاصاً. أما توماس لوكمان (T. Luckmann) فقد أكد أن الدين سوف يصبح أمراً كامناً بدلاً من تأكيده لانحسار دوره في المجتمع، ويشير إلى أن الدين أصبح ذا طابع خاص وفردي؛ أي إن ارتباطه – على حد قوله – بالفرد وليس بالمجتمع.[16]

ووفقاً للرؤى السابقة، سيصبح الدين محظوراً أو مقيداً داخل المجال العام، ومقتصراً على المجال الخاص للأفراد، الذي يعد خفياً، كما سوف تصبح الممارسات الدينية مسألة اختيار شخصي Private Choice، ومن ثم تفقد تلك الممارسات الدينية القدرة على أي تأثير في المجال العام. وربما يجسد ذلك ما أُطلق عليه أطروحة "خصخصة الدين" Privatization of Religion Thesis التي جسدت أطروحة التحول نحو العلمانية وأصبحت بمنزلة مدخل أو اتجاه سائد في دراسة الدين في العديد من المجتمعات الغربية.[17]

ولقد قام جوزيه كازانوفا (Jose Casanova) بتقسيم أطروحة التحول نحو العلمانية إلى ثلاث فرضيات Hypotheses أساسية هي:

أ. التمايز الوظيفي للمجالات العلمانية عن الدين.

ب. تراجع دور الممارسات والمعتقدات الدينية داخل المجال العام.

ج. خصخصة الدين Privatization of Religion (حصر الدين داخل المجال الخاص بالفرد).[18]

1. الرؤى المعاصرة حول الدين والمجال العام:

يعد الخطاب الأكاديمي اليوم حول الدين من أبرز التخصصات الأكاديمية البينية، حيث تشترك فيه تخصصات متعددة، مثل: علم الاجتماع، والعلوم السياسية، والعلوم الدينية، وعلم اللاهوت، والفلسفة. وعلى الرغم من أن الإسهامات في هذا المجال قد تستند إلى خلفيات أكاديمية وتخصصات علمية مختلفة، فإنها جميعاً تشترك في أمر واحد، وهو الإجماع على حضور الدين في المجال العام للمجتمعات الحديثة، ومن ثم يمكن توحيد جميع الإسهامات تحت مظلة واحدة أطلق عليها "مداخل الدين العام" Public – Religion Approaches مع العلم بأن الافتراضات التي تدور حول الدين العام قد تختلف وفقاً للنظرية المطروحة ، ومن ثم يمكن تحديد الافتراضات المشتركة على النحو التالي:[19]

أ. يمكن ملاحظة وجود الدين إمبيريقياً في المجال العام للمجتمعات الغربية.

ب. الحضور المتزايد للدين في المجال العام للمجتمعات الحديثة.

ج. التأثير الكبير والفعال للدين في المناقشات السياسية العامة.

ويمكننا تصنيف مداخل "الدين العام" إلى ثلاثة اتجاهات، وذلك على النحو التالي:

الاتجاه الأول: ويتمثل في تأكيد وجود الدين في المجال العام؛ حيث يزعم هابيرماس أن عصراً جديداً قد بدأ هو عصر "ما بعد العلمانية" أو كما أطلق عليه "مجتمع ما بعد العلمانية" Postsecular Society، إذ إنه من الآن فصاعداً، سـوف يشكل الدين شريكاً مهماً في المناقشات العامة ذات الصلة بهذه المجتمعات، وعلاوة على ذلك، يقدم هابيرماس أطروحة معيارية عن الدين العام، من خلال ضرورة توضيح المجتمعات ما بعد العلمانية للإسهامات الدينية في المجال العام، حيث يمكن للفكر الديني الإسهام في المناقشات العامة حول القيم الأخلاقية في المجتمعات المعاصرة والمستقبلية. ومن ثم يعتقد هابيرماس، أن المجتمعات الحديثة قد تجد بعض الإجابات عن أسـئلة ذات صلة بالنواحي الأخلاقية في العصر الحالي من خلال الاسـتماع لرأي رجال الدين في المناقشات السياسية العامة.[20]

ويمكـن القول إنه في سـياق عصر مـا بعد العلمانية، يبـين هابيرماس أن التعايش السـلمي Peaceful Coexistence بـين المواطنين العلمانيين Secular Citizens والمواطنين الدينيين Religious Citizens في دولة ديمقراطية ودسـتورية يحتاج مـن خلال منظور ما بعد العلمانية إلى أن تؤخذ الإسـهامات الدينية في القضايا السياسـية – محل خلاف – بصورة عقلانية وإتاحة الحوار العقـلاني في المجال العام بين العلمانيين والمتدينين، على أسـاس أنه لا فرق فيما بينهم. ولقد أوجد هابيرماس قاعدة مشـتركة بين أنصار "المذهب الاسـتبعادي" Exclusionsts الـذي يمثله روبرت أودي (Robert Audi)، وأنصار "المذهب الاندماجي" Inclusionist الذي يجسـده نيكولاس فولترسـتورف (Nicholas Wolterstorff).[21] وهذه القاعدة المشتركة أطلق عليها هابيرماس "شرط الترجمة المؤسسـية" Institutional Translation Proviso، وهذا الشرط معناه أن الفكر الديني يمكن طرحه في المناقشة الخاصة بالمجال العام، بشرط أن يترجم الفكر الديني في أثناء المناقشة إلى فكر علماني يمكن فهمه للجميع من دون تفرقة، ومن المهم إكمال هذه العملية قبل النقاش في المؤسسات الرسمية الديمقراطية صاحبة القرار مثل البرلمان أو الحكومة. وبذلك يعمل هذا الشرط على تنقيح المناقشات والقرارات؛ لأن القرارات السياسية التي يطلق عليها صفة الشرعية يجب أن تصدر على أساس اتفاق بين جميع المواطنين؛ لأن خصوصية الفكـر الدينـي قد تعوق مثل هذا الاتفاق، كـما أن هابيرماس يؤكد أن القرارات السياسـية تصطبغ بالصبغة الشرعية فقط في حال إذا ما كانت على أساس اتفاق منطقي بين الأفراد، وفي حال غياب مثل هذا الاتفاق تصبح القرارات السياسية ذات طابع قسري وغير شرعية، على الأقل بالنسبة إلى بعض الجماعات داخل المجتمع.[22]

هكـذا نظرت الحداثة الغربية إلى أن اسـتخدام الدين في المجال العام يكـون مشروطاً بقدرته على حل الخـلاف، وإضفاء الطابع الروحي الأخلاقي على الحياة العامة، كما أن السـلطات والمؤسسـات الدينية تكون مرتبطـة بالإطار العام للقيم الأخلاقية السـائدة في المجتمعات، حيث إن الجميـع يعيش تحت مظلة الدولة الوطنية الحديثة.[23]

ويتخــذ عالم الاجتماع الفرنسي ويليــام (Jean-Paul Willaime) موقفاً مماثلاً لموقف هابيرماس؛ حيث يشير ويليام إلى أن المجالات العامة والسياسية ذات الطابع العلماني Secularized قد أصبحت تتخذ في الوقت الحالي اتجاهاً أكثر انفتاحاً على الدين، كما ســوف تثير الاتجاهــات المتزايدة للعلمانية Hyper Secularity في فرنسا إعادة التشكيل البنائي Restructuration للدين، فالدين يمكن أن يشكل مصدراً مهماً للمناقشات العامة، ويشــارك في عملية بناء الهوية Identity للأفراد والجماعات. ومجمل القول أن إسهامات أصحاب هذا الاتجاه تؤكد الدور الإيجابي الذي يمكن أن يؤديه الدين في المناقشات العامة السياسية لمجتمعات مابعد العلمانية، وذلك على نحو منطقي.[24]

الاتجــاه الثاني: يتمثــل في الآراء التي تقوم بوصف الحضور الجديد للديــن دون افتراض موقف معياري (ويقصــد بذلك، عدم تحديد الدور المنوط أو المحدد للدين داخل المجال العام). ويعد كازانوفا من أنصار هذا الاتجاه، حيث واجهت ســيطرة أطروحة خصخصة الدين اعتراضاً من جانب كازانوفا في كتابه: "**الأديان العامة في العالم الحديث**" Public Religions in The Modern World (1994).[25] ويشــير كازانوفا إلى أن الدين في المجتمعــات الحديثة ما يزال يحتل مكانة في المجال العــام؛ ومن ثم يرفض خصخصة الدين ويطرح في المقابل أطروحته التي أطلق عليها عمومية الدين Deprivatization of Religions؛ أي حضور الدين في المجال العام التي يقصد بها "أن التقاليد الدينية Religious Traditions في جميع أنحاء العالم ترفض قبول فرضيات نظريات الحداثة والتحول نحو العلمانية التي تؤكد تهميش دور الدين وحصره داخل المجال الخاص بالفرد".[26]

وفي ضوء ما ســبق، صاغ كازانوفا في كتابه الســابق الذكر، مفهوم "الدين العام" Public Religion الذي يشير إلى أن الدين أو المنظمات الدينية Religious Organizations قد أصبحت تسهم بشكل فعال في المجال العام داخل المجتمعات الحديثة. حيث يمكن للمنظمات والجماعات والأفراد ذات الصلة بالدين أن تنخرط في المجال العام بأساليب مختلفة. فعلى سبيل المثال، يستطيع ممثلو المنظمات الدينية المشاركة بشكل مباشر في المجــال العام من خلال الاشــتراك في البرامج الحوارية التلفزيونيــة TV Talk Show، أو برامج الإذاعة، كما أن بإمكانهم نشر آرائهم في الكتب والمجلات والمواقع الإلكترونية. كما يعد نشر التصريحات الصحفية من أهم طرق الاتصال العام للفاعلين الدينيين Religious Actors. ويشــير كازانوفــا إلى أن أهمية مفهوم "الدين العام" قد ازدادت ضمن المناقشات العلمية، كما أصبح للمفهوم دور كبير في بزوغ خطاب جديد عن الدين في المجتمعات الحديثــة. ويمكــن القول إن كازانوفا أصبح أكثر انفتاحاً على الدور الفعال للدين في المجال الســياسي، وإذا كان كازانوفا قد حرص من قبل على حصر الأديان العامة – في مؤلفاته السابقة – في نطاق المجتمع المدني، فإنه أشار في مؤلفاته الأحدث إلى أن وجود أو حضور الدين The Presence of Religion في الحياة السياسية العامة، أو حتى داخل الدولة لن يتعارض بالضرورة مع متطلبات السياسات الديمقراطية.[27]

وبالإضافة إلى ما سبق، هناك تأكيد من جانب بيتر بيرجر فيما يتعلق بدعم الرؤى والتصورات السوسيولوجية حول إحياء دور الديــن وبعثــه في السياسة والشؤون العامة؛ حيث أشار في كتابه "**التحول عن علمانية العالم**" The Desecularization of the World، إلى أن "العالم اليوم ... يتمتع بالقدر نفسه من التشدد الديني الذي

كان سـائداً في الماضي، بل في بعض الأماكن يكون أكثر مما سـبق"، ومن ثم يمكن القول إن الأطروحات السابقة للباحثـين تُبرز ظهور نموذج جديد يتمثل في نهاية نظريـة التحول نحو العلمانية ويؤكد تزايد أهمية الدين في الحياة العامة في عصر "الحداثة المتأخرة" Late Modernity.[28]

وقـد أوضحت جريس ديفـي (Grace Davie) – التي تعدّ من أبرز علماء الاجتماع الديني – أن هجرة الأفراد من مناطق مختلفة من العالم جعلت النموذج الأوروبي للتحول نحو العلمانية موضع تساؤل، ففي الوقت الذي يروج فيه النموذج الأوروبي لخصخصة الدين، يوجد لدى العديد من الوافدين الجدد Newcomers أفكار مختلفة فيما يتعلق بالمكانة المناسبة للدين في المجتمع، ونتيجة لذلك، فإن الأوروبيين لا يملكون إلا أن يطلقوا نقاشـاً حول الدور العام للدين، ولكن الدين أصبح حاضراً أيضاً على نحو متزايد في شـعوب أوروبا، وتسـتطرد ديفي قائلة: "سوف يخترق الدين المجال العام بصورة متزايدة، وهو ما يعتبر اتجاهاً مدفوعاً بحضور الإسلام في أنحاء مختلفة من أوروبا".[29]

كـما تعد أعمال كل مـن كونيج (Koenig) وإيدر (Eder) من الأمثلة على هـذا الاتجاه أيضاً، حيث يقول كونيـج إن الدين قد اكتسـب حضوراً وقوة لدى الشـعوب في إطار الوحدة الأوروبيـة، مضيفاً أن عملية التكامل الأوروبي أسفرت عن دور جديد ومميز للدين عند شعوب أوروبا. كما يفترض كلاوس إيدر (Klaus Eder) – اتساقاً مع هابيرماس – وجود عملية ما بعد التحول نحو العلمانية التي تشير – على حد قوله – إلى أن الدين اليوم أصبح أمراً عاماً بشـكل متزايد في الوقت الذي أصبح فيه أقل خصوصية. وعلى الرغم من أن أنصار هذا الاتجاه يتبنون منظـوراً وصفياً Descriptive Perspective، فإنهم يميلون في بعض الأحيان إلى الآراء المشـابهة للاتجاه الأول من خلال الإشارة إلى الإمكانات الإيجابية للدين داخل المجال العام.[30]

الاتجـاه الثالـث: يؤكد الحضور الديني في المجـال العام من منظور نقدي، ومـن أنصار هذا الاتجاه توماس ماير (Thomas Mayer) الذي يفترض تزايد مشاركة الدين في المجالين السياسي والعام، وعلى النقيض مـن هابيرماس وويليام، لا يعتبر ماير هذه العملية إيجابية، بـل تتمثل، من وجهة نظره، في أن ثمة تهديداً محتملاً للأسـس العلمانية للدولة الحديثة. وبالرغم من ذلك، فإن منظور ماير لا يعكس الموقف الشائع في مداخل الدين العام. وإجمالاً فإن الباحثين يرحبون بالوجود المفترض للدين في المجالات العامة داخل المجتمع الأوروبي.[31]

ويتبـين لنا في ضوء ما سـبق، أن هناك ثلاثة تيارات تجسـد مداخل الدين العـام؛ وذلك بدءاً من تأكيد الحضور الديني داخل المجال العام من خلال طرح تصورات عقلانية حول هذا الحضور، التي تمثلت في "شرط الترجمة المؤسسية" على حد قول هابيرماس، مروراً بالتصورات التي طرحت حول تأكيد الحضور الديني داخل المجال العام من خلال آراء كازانوفا وآخرين، ولكن دون تحديد لملامح هذا الحضور، وانتهاءً بالرؤى والتصورات التي تؤكد حضور الدين داخل المجال العام، ولكن بصورة نقدية، استناداً إلى زعم رئيسي مؤداه أن هذا الحضور سوف يشكل تهديداً للأسس العلمانية للدولة المعاصرة.

2. الدولة والدين: مواقف متباينة

في ضوء العرض الســـابق للاتجاهات الثلاثة التي أبرزت الحضور الديني في المجال العام ، يمكن القول إن ثمة مواقف متباينة من جانب النظام السياسي تجاه الحضور الديني داخل المجال العام؛ حيث يمكن تناول تلك المواقف على النحو التالي:

أ. إقصـاء الدين أو حصره في حدود الضمير الفردي، وظهر هــذا الموقف من خلال النظر إلى التناقض بين الســلطتين الدينية والسياســية؛ حيث رأى بعــض المفكرين أنه لكي تكون الدولــة ديمقراطية فإنها من الــضروري أن تصبــح علمانية، إلا أن الدولة العلمانية الليبرالية أو الديمقراطية لا تحتاج إلى الاســتئصال الكامل للدين، بل إلى حصره وقصر فاعليته في مجال الحياة الخاصة، وعلى هذا النحو اشــترك فلاســفة السياسة الليبراليون – ومنهم راولز (Rawls)، وأودي (Audi) وأكرمان (Ackerman) – في تأكيد ارتباط العلمانية بالديمقراطية، وهو ما يعني فصل الدين عن السياسة.

ب. القبــول المحــدود للدين كعنصر فاعل في الحياة العامة، وبالرغم من أن هذا الموقف علماني في طبيعته، فإنه يشير إلى إمكانية أن يؤدي الدين دوراً في الحياة السياسية.

ج. المصالحة بين الدين والسياسة، ويجسد ذلك الموقف استعداد السلطة المدنية لقبول مشاركة الجماعات الدينية والأشخاص المتدينين في العملية الديمقراطية.

د. الدولــة ذات المرجعيــة الدينية، حيث نجد أن المعاني الدينية تؤدي دوراً أساســياً في توجيه أداء الدولة وسلوكياتها، وقد تؤدي تلك المعاني دوراً في إحداث تغييرات داخل المجتمع.[32]

ويتبين لنا فيما سبق، أن موقف الدولة من الدين وبالأخص الموقف الأخير السابق الذكر، يمكن أن يُفسر في إطار مفهوم "بناء الفرص السياســية" Political Opportunity Structure، حيث يعد نموذجاً تفســيرياً لصعود الحركات السياسية والاجتماعية خلال مراحل الانفتاح الديمقراطي المفاجئ (الفعل أو النشاط الثوري)؛ حيث يقوم هذا النموذج على فكرة رئيسية مؤداها أن أي قوة سياسية أو حركة اجتماعية تعاني القمع والاستبعاد، سوف تقوم بتوسيع نفوذها ودورها في المجال العام كلما حدث نوع من الانفتاح والمرونة في المجال السياسي، وخلال مرحلة الانفتاح تقوم الحركة بالترويج لأفكارها وأيديولوجياتها وتعبئة أنصارها ومؤيديها وحشدهم من أجل الضغط على القوى المنافسة لها والقبول بها كقوة جديدة في المجال العام،[33] أو حتى الاشتراك مع القوى السياسية الأخرى التي كانت تعاني القمع والاضطهاد والتقييد من ممارسة العمل السياسي إبّان فترات الحكم الاستبدادي.

المبحث الثاني: الدين والنشاط الثوري

يخصص هذا المبحث لإلقاء الضوء على دور الدين في العمل الســياسي بالتركيز على النشــاط الثوري من خلال تناول نماذج من بلدان مختارة، نتعرف من خلالها إلى أي حد كان الدين فاعلاً أساســياً في ذلك النشــاط، كما ســنلقي الضوء على التحول السياسي الذي حدث عام 2011 في مصر وإطاحة نظام الرئيس السابق محمد

حســني مبارك كنموذج لتوضيح الحضور الديني من خلال التعرف إلى ملامح هذا الحضور ومظاهره وأشكاله على المستوى الرسمي (المؤسسات الدينية) وغير الرسمي (حركات الإسلام السياسي).

أولاً: الدين والثورات الغربية (نماذج مختارة)

في البداية يجب أن نشير إلى أن الأديان ليست ثورات، كما أن الثورات ليست أدياناً. فالأديان دعوات يبدأ بها نبي أو رسول لعبادة الله سبحانه وتعالى، ولإصلاح الذات الإنسانية وتأسيس مجتمع إنساني تتجسد فيه القيم التي يدعو لها الدين، أما الثورات فإنها قد تنطلق كفكرة وممارسة من خلال شخص أو جماعة وتتحول إلى حراك ثوري شعبي ويكون من بين أهدافها إحداث التغيير السياسي والاجتماعي والاقتصادي في المجتمع.[34]

سوف نطرح في هذا المحور تساؤلاً رئيسياً: ما علاقة الدين بالثورة؟ كانت الإجابة عن هذا التساؤل ولا تزال محل جدل ونقاش من خلال المواقف المتباينة للدين، فعلى سبيل المثال، هناك تفسيرات للثورة الفرنسية (عام 1789) ضمناً باعتبارها انتصاراً لأفكار الحداثة والتنوير – التي نادى بها رواد الفكر الفلسفي، أمثال: جون لوك، ومونتسـكيو، وجان جاك روسـو – على الأفكار والرؤى الدينية التي كرَّستها سلطة الكنيسة فأنتجت قروناً من الظلام الفكري والصراع السياسي وكذلك الحروب الدينية، كما كان هناك أدوار ظاهرة للدين في الثورات الغربية، ولاسـيما المؤسسـة الدينية، في نجاح بعض الثورات الأوروبية ضد أنظمة الظلم والاستبداد، مثلما كان الأمر في إسبانيا والبرتغال (منتصف السبعينيات من القرن العشرين) والبرازيل (منتصف الثمانينيات من القرن العشرين) وبولندا (أوائل الثمانينيات من القرن العشرين).[35]

فعلى سـبيل المثال، تبنت الكنيسة في إسبانيا سياسات ليبرالية منذ أواخر الستينيات من القرن العشرين تحت حكم فرانسيسـكو فرانكو من عـام (1939 – 1975)؛ إذ طالبت بضرورة إجـراء انتخابات نزيهة داخل النقابات العمالية والمهنية، كما طالبت الكنيسة الكاثوليكية بضرورة إجراء انتخابات حرة لاختيار الأساقفة الذين يمثلون الكنيسـة في الفاتيكان. كما ازدادت معارضة الكنيسـة لسياسـات فرانكو، وساندت تنظيم التظاهرات والإضرابات، وكان ذلك بمنزلة غطاء أخلاقي وفرته الكنيسة لكل معارضي فرانكو. وفي الوقت نفسه تبنى التيار الديمقراطي المسـيحي في إسبانيا خيار "الملكية الدسـتورية"، ودعا إلى ضرورة تقييد سلطة الملك مقابل زيادة صلاحيات البرلمان.[36]

كما قامت الكنيسة في البرتغال بدور حيوي في إدارة عملية التحول الديمقراطي، وذلك من خلال تعاونها مع المجلس العسـكري الذي قام بإدارة البلاد بعد سـقوط نظام أنطونيو سالازار عام (1974)، حيث ساعدت الكنيسـة في تعبئة الإضرابات وتنظيم الاعتصامات التي كانت تطالب بتطبيق سياسات اقتصادية عادلة، فضلاً عن دعم الحريات وترسيخ النظام الديمقراطي، كما كان الدين في الثورة الإيرانية المحرك الأساسي للثورة، حيث أشار ميشيل فوكو إلى أنها أول ثورة دينية في العصر الحديث.[37]

وتعد الكنيسة الكاثوليكية في البرازيل من أكبر الداعمين لحزب العمال اليساري الذي قاد عملية التحول في الثمانينيات من القرن العشرين، وجاء هذا الدعم من خلال توصيات أصدرتها الكنيسـة للناخبين من أجل

التصويت للحزب خلال الانتخابات التشريعية، كما كان للكنيسة دور فعال في المجال العام بالبرازيل في مرحلة ما بعد التحول الديمقراطي من خلال دفاعها عن حقوق الفقراء والمهمشين ودعم العدالة الاجتماعية، كما أدت الكنيسة دوراً فاعلاً في دعم إضرابات الفقراء من المزارعين والعمال أوائل الثمانينيات من القرن الماضي، كما دعمت "حركة تضامن" Solidarity Movement التي قادت عملية التحول الديمقراطي في بولندا.[38]

وعلى النقيض مما سبق، هناك أدوار ومواقف دينية معادية للثورات والحركات الاحتجاجية، فعلى سبيل المثال، تبنت الكنيسة الروسية الأرثوذكسية موقفاً معادياً ضد الثورة البلشفية في أكتوبر (1917). وهكذا لا نستطيع الزعم بأن الدين والثورة متفقان كلياً أو متناقضان.[39]

ثانياً: الحالة المصرية وأشكال الحضور الديني

ليس من الصعوبة ملاحظة دور الدين وحضوره فيما يطلق عليه "الثورة العربية" – أو ما يعرف بـ "ثورات الربيع العربي" – وذلك من خلال مظاهر ذات مرجعية دينية، كانطلاق التظاهرات من "المساجد" مثلما هي الحال في الثورة السورية، أو اتخاذ "يوم الجمعة" موعداً للتظاهر ومكاناً للتجمع، كما هي الحال في صنعاء، وكذلك "التكبير" الذي كان لا ينقطع في المساجد وساحة التحرير في مدينة بنغازي.[40] وبالرغم من أن الشعار الذي حملته "الثورات العربية" – وخاصةً في مصر – هو أنها ثورة سلمية مدنية، وبالرغم من أنه أمر صحيح وكان المقصود منه أن تلك الحركات الثورية لا تستهدف بناء دولة دينية أو عسكرية – تحل محل الأنظمة السلطوية والاستبدادية – فإن ذلك لم يكن يعني أن الدين كان غائباً عن هذه الثورات، بل على العكس من ذلك، فالدين كان ولا يزال حاضراً داخل النشاط الثوري.[41]

ولأغراض الدراسة والتحليل، سوف نركز على الحضور الديني Religious Prescence في الحالة المصرية، من خلال التركيز على الحضور التعبوي، والحضور الرمزي، والحضور السياسي، والحضور المؤسسي، وذلك تفصيلاً على النحو التالي:

1. الحضور التعبوي Mobilized Presence

إن استحضار دور المسجد لإحداث التغيير السياسي في دول عربية لم يكن من باب الرومانسية والحنين إلى الماضي أو بغرض إقامة دولة دينية، وإنما لما مثله بالأساس من بديل للوسائط السياسية التقليدية كالأحزاب السياسية، والمنظمات والحركات الاجتماعية التي تعرضت للقمع والاضطهاد، ولم تعد قادرة على تعبئة المتظاهرين وتجنيدهم لمواجهة قمع الأنظمة السياسية الاستبدادية. ويمكن القول إنه مثلما استخدمت الكنيسة مقراً للتعبئة والحشد وحماية المتظاهرين والمعتصمين في الغرب، كانت المساجد في بعض الدول العربية الحاضن الأساسي لتعبئة المتظاهرين وحشدهم، وأحياناً لحمايتهم وإسعافهم من قمع السلطات.[42]

فلقد كانت المساجد المصرية – كما كانت الحال في سوريا واليمن وليبيا – أماكن تنظيمية وتعبوية لعشرات الآلاف من الغاضبين الراغبين في التظاهر ضد النظام السياسي. ولم يكن لجوء الشباب إلى استخدام

المسجد نقطة للالتقاء والحشد إلا لإدراكهم إمكانيات المسجد التعبوية في حشد الكتلة الصامتة من المصريين، ولقد برزت أسماء مساجد عدة في ذروة الاحتجاجات الشعبية كان لها دور في حشد المتظاهرين؛ منها مسجد "عمر مكرم" الذي اقترن اسمه بالزعيم الوطني "عمر مكرم" (1750 – 1822) الذي تصدى للغزو الفرنسي وقاد مع بقية علماء الأزهر ثورة القاهرة الثانية عام (1800).[43]

وفي مدينة الإسكندرية، هناك مسجد "القائد إبراهيم" حاملاً اسم "إبراهيم باشا" ابن محمد علي، فهو القائد الذي بنى الإمبراطورية المصرية – التي امتدت من أضنة في تركيا شمالاً إلى السودان جنوباً – وتوسع شرقاً، وفي الذكرى المئوية لوفاة إبراهيم باشا، أنشئ المسجد عام (1948) في قلب مدينة الإسكندرية، ولقد كان مسجد "القائد إبراهيم" نقطة انطلاق لموجة الاحتجاجات التي سبقت الثورة بعد مقتل خالد سعيد في يونيو (2010)، كما خرجت التظاهرات في المسجد خلال ثورة 25 يناير للمطالبة بإسقاط النظام.[44]

كما تجسد دور المسجد في ثورة يناير في انطلاق التظاهرات في محافظة الوادي الجديد، حيث كان يستخدم نقطة التقاء قبل انطلاق المسيرات والتظاهرات التي كانت تسير في جميع أرجاء المحافظة تضامناً مع الثوار في ميدان التحرير، وفي محافظة السويس كان "مسجد الشهداء" نقطة الالتقاء، ومن ثم البدء في الانطلاق للتظاهر ضد قوات الأمن المصرية في أثناء ثورة يناير.[45]

كما كان للمسجد دور في توحيد مختلف التيارات السياسية المصرية، وهذا ما ظهر في صلاة عيد الفطر خلال عام 2013؛ حيث تجمعت مختلف التيارات والقوى السياسية – الاشتراكيون الثوريون، وحركة 6 إبريل، وحزب الحرية والعدالة، وحزب الدستور، وعدد كبير من أعضاء الجبهة السلفية – أمام مسجد "مصطفى محمود" في القاهرة للمشاركة في صلاة العيد وتهنئة المصريين به.[46]

ومجمل القول هو أن الحضور التعبوي يتجسد في استخدام ساحات المساجد لتجميع المتظاهرين ومن ثم الانطلاق في التظاهرات في أثناء الثورة.

2. الحضور الرمزي Symbolic Presence

يتجسد الحضور الرمزي للدين في نقاط عدة، وذلك بدءاً من الصلاة وتوقيتها، مروراً بالخطب الدينية، وانتهاءً بالشعارات الدينية التي كانت تستخدم في أثناء التظاهرات.

أما عن الصلاة، فيمكن القول إنه برز في ثورة 25 يناير ما أطلق عليه "التدين العملي" أو "التدين الميداني" وهو أن تصلي الأسرة المتدينة في قلب الميدان وفي عرض الشارع، حيث الجمع بين إقامة صلاة الجماعة في موعدها، والمشاركة الوطنية والمجتمعية الواجبة.[47] وفي هذا الصدد أوضح جون رييز الناشط السياسي البريطاني أنه – على حد قوله – حينما وقف المسلمون للصلاة في ميدان التحرير كان المسيحيون المصريون يحمون ظهورهم، وفي المقابل عندما كان المسيحيون يقفون يوم الأحد لأداء القداس، كان المسلمون المصريون يقومون بالدور نفسه.[48]

كما كانت صلاة الظهر والعصر وقتاً للالتقاء والانطلاق طوال الأيام الثمانية عشر التي شهدت الاحتجاجات، وخصوصاً في مدينة الإسكندرية عند مسجد "القائد إبراهيم"، ويمكن القول إن التظاهرات الحاشدة المطالبة بالتغيير اعتمدت إلى حد كبير على التوظيف الفعال لصلوات الجمعة التي حملت أسماء وعناوين رمزية وكانت بمنزلة "ناقل البريد" الذي يحمل رسائل المتظاهرين ومطالبهم إلى الأنظمة السياسية؛ مثل: "جمعة الغضب"، و"جمعة الرحيل"، و"جمعة الكرامة"، و"جمعة التطهير"، و"جمعة المحاكمات" ... إلخ.[49]

أما الخطب الدينية فكان لها دور سياسي في هذه المرحلة، فعلى سبيل المثال، قام أحمد المحلاوي، إمام مسجد "القائد إبراهيم" بالهجوم على من ينتقد الرئيس الحالي محمد مرسي مؤكداً أن انتقاد الرئيس أصبح الآن محرماً؛ لأن الشعب هو من اختاره. وفي المقابل كان لحافظ سلامة آراء أخرى، حيث قال: "إن 50٪ من الشعب لم يدل بصوته في انتخابات الرئاسة لعدم ثقته بأي مرشح، كما أن الرئيس مرسي لم يفز على خصمه إلا بأعداد ضئيلة من الأصوات".[50]

كما برز الحضور الرمزي في الشعارات الدينية، وكذلك استخدام بعض الآيات القرآنية للدعوة لرفع الظلم، أو الدعاء في أثناء الصلوات الخمس بالنصر للثورة، بالإضافة إلى استعارة التشبيه القرآني بالظالمين والكافرين، مثل قصة هامان وفرعون مع النبي موسى ومصيرهم، ومن أمثلة تلك الشعارات (اللهم ارفع عنا البلاء والغلاء و"أبو علاء"... لا إنترنت، ولا تليفون، برضه البحر بلع فرعون... حسبنا الله ونعم الوكيل، ليس عن الرحيل بديل... إلخ).[51]

ولقد كان هناك استخدام شعارات الوحدة الوطنية للتعبير عن وحدة المجتمع المصري ولتأكيد وحدة المسلمين والمسيحيين في أثناء فترة الاحتجاجات الشعبية وعدم التمييز فيما بينهم على أساس الدين، ومن أمثلة تلك الشعارات ("يا محمد يا بولس، ياللا نعمل زي تونس"... إلخ).[52]

3. الحضور السياسي Political Presence

اتسع المجال العام المصري في أثناء ثورة 25 يناير ليشمل حركات الإسلام السياسي التي تضم الفاعلين السياسيين الإسلاميين الذين يستخدمون النصوص والمرجعية الدينية والرموز الإسلامية في تحديد هويتهم، ورسم الأطر العامة لنشاطاتهم داخل الفضاءات السياسية والاجتماعية، فمنهم من يسعى إلى تأسيس نظام سياسي إسلامي، مستنداً إلى مبادئ الشريعة الإسلامية، وهناك من يستخدم الإسلام نقطة للمرجعية دون تبني أجندة إسلامية مع التأكيد أن القيم الإسلامية متوافقة مع النظام السياسي الليبرالي.[53]

وفي ضوء ما سبق، فإن الحضور السياسي يقصد به في دراستنا حركات الإسلام السياسي، وسوف نركز على جماعة الإخوان المسلمين، والتيار السلفي لاستعراض دورهما في ثورة 25 يناير، كما سوف نتناول مواقفهما في أثناء المرحلة الانتقالية من خلال التركيز على توظيفهما للدين واستخدامه في القضايا والمناقشات السياسية.

أ. جماعة الإخوان المسلمين*

لقد كان الدين حاضراً على المستوى السياسي، وبالرغم من أن الثورة لم تكن لها مطالب دينية، مثل تطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية، فإن التيارات الدينية كانت بارزة ولها دور في بعض مراحلها وكانت جماعة الإخوان المسلمين من بين تلك التيارات التي شاركت بدءاً من جمعة الغضب.[54]

يمكن القول إن مشاركة جماعة الإخوان المسلمين في بداية الثورة – أي يوم 25 يناير – لم تكن ذات طابع تنظيمي، بل كانت عبارة عن مشاركة شخصية ولم تتجاوب الجماعة تنظيمياً مع الدعوة التي أطلقها الشباب عبر مواقع التواصل الاجتماعي (الفيسبوك، وتويتر) لإعلان الغضب في 25 يناير 2011. ويمكن القول إن المتابعة الدقيقة للإخوان المسلمين وخطابهم السياسي تشير إلى أن خطابهم العام كان يتبنى الخطابات ذاتها للتيارات السياسية كافة، مثل الحرية ودعم العدالة الاجتماعية، ولكن على النقيض مما سبق، نستطيع أن نرصد حدوث تحولات في موقف جماعة الإخوان المسلمين؛ حيث تمثلت ملامح هذا التغيير في تنظيم تظاهرات إخوانية منفصلة ترفع شعاراتهم الدينية في العديد من محافظات الجمهورية، علاوة على تنظيم أنشطة منفردة لرفع المصاحف في ميدان التحرير.[55]

ونستطيع مما سبق أن نتبين موقف جماعة الإخوان المسلمين في الثورة، وذلك بدءاً بالمراقبة، مروراً بالمشاركة، وانتهاءً بالابتعاد عن القوى الثورية داخل المجال السياسي.

ب. التيار السلفي

لقد كان هناك ظهور قوي للتيارات السلفية في المجال العام، ويعد ذلك من التغيرات المصاحبة لثورة 25 يناير. كما برزت مكونات التيار السلفي من خلال الحضور المتزايد لعدد من شيوخ السلفية ودعاتها في البرامج التلفزيونية عبر القنوات الفضائية المصرية لإبداء آرائهم تجاه القضايا السياسية، بعد أن كان حضورهم الإعلامي مقصوراً على القنوات الفضائية التي يملكونها أو المؤيدة للتيار السلفي. ويمكن القول إن مواقف التيار السلفي من الثورة المصرية قد أثارت الكثير من الجدل والغموض، حيث ظهرت أربعة مواقف تمثلت في التأييد والمعارضة والالتباس والصمت، وسوف نتناول تلك المواقف بشيء من التفصيل وذلك على النحو التالي:

ب/1. المؤيدون

يمثل تيار الحركة السلفية من أجل الإصلاح موقف المؤيدين – الذي يضم "محمد عبد المقصود" – الذي شارك المتظاهرين في ميدان التحرير، ولقد أخذ أنصار هذا التيار موقفاً متقدماً عن بقية التيارات السلفية، حين دعت إلى المشاركة في تظاهرات 25 يناير في بيان صدر عنها يوم 21 يناير من أجل رفض النظام الحاكم. كما أصدرت الحركة بياناً ثانياً دعت فيه إلى المشاركة في "جمعة الغضب" واعتبرت أن مشاركة كل المسلمين أصبحت

* أسس حسن البنا جماعة الإخوان المسلمين في مصر عام (1928) وقد أصبحت في غضون سنوات قليلة فاعلاً أساسياً ومحورياً في الحياة السياسية المصرية، وقد أنشأت تدريجياً فروعاً عدة لها في أنحاء الوطن العربي. انظر: سمير أمغار، **الإخوان المسلمون في أوروبا: دراسة تحليلية لتنظيم إسلامي**، ترجمة: دينا محمد، مراصد (10)، وحدة الدراسات المستقبلية، مكتبة الإسكندرية، مصر، 2012، ص 6.

"ضرورة شرعية لا يجوز تأخيرها"، وناشدت الحركة كل العلماء والدعاة أن يشاركوا الشباب ثورتهم على الظلم وأن يكونوا معهم في الميدان.[56]

ب/2. المعارضون

تشكل جماعة أنصار السنة المحمدية موقف المعارضة، حيث أصدرت بياناً يؤكد تحريم التظاهر والخروج على شرعية الحاكم، وحث المتظاهرين على العودة إلى منازلهم، كما استخدم رجال الدين والدعاة وسائل الإعلام لحث المتظاهرين على فض التظاهرات، وذلك بعد الإصلاحات التي أعلنها الرئيس المصري السابق محمد حسني مبارك إبان التظاهرات.[57]

ب/3. مواقف متباينة

تجســدت المواقف الملتبسة للتيار السلفي من الثورة المصرية في ضوء ثلاثة بيانات صدرت؛ حيث جاء البيان الأول يوم 29 يناير 2011، وكان عنوانه "بيان الدعوة السلفية بشأن الأحداث" حثت فيه الدعوة جميع المســلمين على التعاون لحماية الممتلكات العامة والخاصة، والتحذير من التخريب والســلب والاعتداء على الأفراد وشــددت على ضرورة التعاون مع قوات الجيش. وصدر البيان الثاني يوم 31 يناير من خلال أســلوب وعظــي بعيداً عن السياســة، وحثت فيه "الدعوة" الدعاة والشــباب والمواطنين عــلى المحافظة على الدماء والأعراض والأموال التي حرمها الله، سواء في ذلك دماء المسلمين أو غيرهم وحماية الممتلكات العامة والخاصة. وفي الأول من فبراير، نشرت الدعوة بياناً، وكان الحديث فيه بصورة مباشرة عن الأوضاع السياسية، وأوضحت موقفها من خلال التأكيد أن "تغيير الوضع الراهن بات ضرورة حتمية، فلا يمكن أن يســتمر من أدى بالبلاد إلى حافة الهاوية"، وساندت الدعوة فكرة المرحلة الانتقالية تمهيداً لانتخابات حرة حقيقية من أجل تولية من يســتحق، وحددت مجموعة من الإصلاحات المطلوبة، وكان من بينها إلغاء قانون الطوارئ، ومنع الاســتبداد والقمع والتعذيب والســجن دون محاكمة، وأهمية إصلاح التعليم لتحقيق النهضة والتقدم داخل المجتمع المصري.[58]

وتبين لنا مما سبق، أنه كان هناك تأرجح في مواقف الدعوة السلفية من الأحداث بدءاً من التزام الحيادية، وانتهــاء بالتأييد الكامــل لها رغبة منها في البدء في عمليات التغيير الراديكالي والســعي نحــو إصلاح الأوضاع المجتمعية الســائدة. كما يمكن ملاحظة الاتفاق بين الدعوة الســلفية وجماعة الإخوان المسلمين في تأييد البدء في عمل التعديلات الدستورية والسعي نحو البدء في إجراء الانتخابات الرئاسية قبل الشروع في وضع الدستور؛ وذلك لتحقيق الاستقرار داخل المجتمع، وكذلك استخدام الدين لتحفيز الأفراد للتصويت "بنعم" في الاستفتاء على التعديلات الدستورية، وأن ذلك يمثل واجباً شرعياً لا يجوز التخلي عنه. واستمر حضور الدين داخل المجال العام في مصر في أثناء فترة الثورة والمرحلة الانتقالية، ونقصد بذلك تأكيد التيار السلفي – من خلال الدكتور ياسر برهامي، نائب رئيس الدعوة السلفية – أن قرار نادي القضاة بعدم الإشراف على مرحلة الاستفتاء على الدستور يعد تخليـاً عن مسؤوليتهم تجاه وطنهم.

ب/4. الصامتون

يجسد هذا الفريق مجموعة من دعاة الحركة السلفية الذين لم يظهر لهم موقف معلن، إيجابياً أو سلبياً، وعلى رأسهم أبو إسحاق الحويني أبرز دعاة الحركة.[59]

4. الحضور المؤسسي Institutional Presence

يشكل الحضور المؤسسي للدين في مرحلة التحول السياسي في مصر دوراً رئيسياً، ويتمثل ذلك في المؤسسة الدينية الرسمية التي نقصد بها: الأزهر، والكنيسة. وسوف نتناول تلك المؤسستين لتوضيح موقفهما تجاه النشاط الثوري، وكذلك في أثناء المرحلة الانتقالية.

أ. الأزهر الشريف

يعد الأزهر أقدم مؤسسة في مصر (أنشئ عام 361هـ/ 972م) وبرغم استقلاله كمؤسسة دينية، فإن أعماله تنظم من خلال قوانين أصدرتها الدولة منذ عام 1872 حتى صدور قانون تطوير الأزهر عام 1961،[60] الذي كان المحاولة الأكثر طموحاً من قبل النظام السياسي في مرحلة ما بعد ثورة 1952 لوضع الأزهر تحت سيطرة الحاكم.[61]

وسوف نتناول موقف مؤسسة الأزهر الشريف، ومجمع البحوث الإسلامية، وكذلك دار الإفتاء من الثورة، وذلك على النحو التالي:

بالرغم من انتشار الدعوات عبر مواقع التواصل الاجتماعي (الفيسبوك، وتويتر) للتظاهر يوم 25 يناير، فإن موقف المؤسسة الدينية الرسمية، وخاصةً الأزهر الشريف قد اتسم بالتجاهل وعدم الاهتمام – وبدا ذلك في نشر صحيفة "صوت الأزهر" الصوت الرسمي للأزهر تهنئة لوزير الداخلية، ووضع صورة كبيرة له بمناسبة عيد الشرطة – بالرغم من أن هناك مؤسسات دينية أخرى في مصر سارعت بالإعلان عن موقفها من تلك التظاهرات، وخصوصاً الكنائس المصرية الثلاث التي أعلنت جميعها عدم المشاركة في تلك التظاهرات. ويمكن تفسير موقف الصمت والتجاهل من جانب الأزهر الشريف في ضوء مبررات ظاهرة وأخرى كامنة. أما عن المبررات الظاهرة فإنما تتجسد في انشغال الأزهر بمعالجة ظاهرة الانتحار التي انتشرت في أعقاب انتحار الشاب التونسي محمد بوعزيزي – الذي كان نقطة انطلاق للثورة التونسية – ما أدى إلى الحديث عن إمكانية لجوء العديد من المصريين إلى تلك الوسيلة (الانتحار) للتعبير عن استيائهم من الأوضاع الاقتصادية والسياسية السائدة داخل مجتمعهم، بالإضافة إلى اهتمام الأزهر بتناول حادثة تفجير كنيسة القديسين وعلاج آثاره وتداعياته على الوحدة الوطنية بين المسلمين والمسيحيين.[62]

أما عن المبررات الكامنة التي يمكن أن تفسر موقف الصمت والتجاهل تجاه تظاهرات 25 يناير من قبل مؤسسة الأزهر الشريف، فإنها تتضح في رغبة المؤسسة الدينية في الابتعاد عن القضايا السياسية.[63]

ولقد ألقى فضيلة الإمام الأكبر الأستاذ الدكتور أحمد الطيب، شيخ الأزهر بياناً عقب "جمعة الغضب" وتصاعد حدة التظاهرات والاحتجاجات، أعرب فيه عن أسفه للدماء التي سالت والتجاوزات التي حدثت، وقام شيخ الأزهر بالتعبير عن موقف الأزهر من خلال اتخاذ موقف متوازن يؤكد حقوق الشعوب في مقاومة الظلم والاستبداد. فالإسلام يقرر الحقوق ويحمي الحريات ويقف إلى جانب الشعوب في مطالبها المشروعة في العدالة الاجتماعية والحرية الفردية والكرامة الإنسانية، وأكد أن المطالب مهما تكن عادلة لا يمكن أن تكون مبرراً للفوضى والاعتداء على الممتلكات والأرواح.[64]

كما حث شيخ الأزهر في بيان له صدر في 3 فبراير 2011 الشباب على تأدية دورهم في الحفاظ على الأمن والاستقرار، لافتاً نظرهم إلى "أن هذه الأحداث يراد بها تفتيت مصر، وتصفية حسابات، وتنفيذ أجندات خارجية، وتساءل: أين أصوات العقلاء؟ ودعا شباب الميدان إلى العودة إلى بيوتهم، وتهدئة الأوضاع، وإلى انتخاب مجموعة منهم للاجتماع معه لدراسة حلول للأزمة وبحثها للوقوف على كلمة سواء".[65]

ولقد أصدر الشيخ سعيد عامر – أمين لجنة الفتوى بالأزهر الشريف – فتوى مؤداها: أن التظاهرات حرام شرعاً؛ حيث رفض اعتبار التظاهرات السلمية من الوسائل المشروعة للتعبير عن الرأي، وقال إنها من الوسائل المرفوضة في الإسلام، مؤكداً أن الناس إبان حكم الخلفاء الراشدين كانوا يعبرون عن رأيهم دون تظاهر.[66]

واتسق موقف "مجمع البحوث الإسلامية" بالطبع مع موقف شيخ الأزهر – لأنه يشكل إحدى مؤسسات الأزهر الشريف – حيث أصدر بياناً يناشد فيه "حرمة الدم المصري، ويحذر من أي عمل أو تصرف يؤدي إلى إراقة الدماء أو إثارة الفتنة، واصفاً ذلك إنه عمل محرم شرعاً ومجرم أمام الله وأمام الناس".[67]

وإذا تساءلنا عن موقف دار الإفتاء* من الثورة، فإنه يمكن القول إن موقف مفتي جمهورية مصر العربية السابق – الدكتور علي جمعة – اتسم بالحرص الشديد على دعم الأمن والاستقرار داخل المجتمع، وأكد أن التظاهر السلمي حق مشروع، إلا أنه أشار إلى أن التظاهرات يجب ألا تشل حركة الحياة داخل المجتمع وهدد المفتي بالاستقالة إذا حدث أي اعتداء على الشباب المتظاهرين بميدان التحرير حال عودتهم إلى منازلهم، كما دعا الشباب إلى الحوار، وحرص على زيارة المصابين بمستشفى الحسين، وقال: "ستكون الأزمة الحالية التي تمر بها مصر علامة فارقة في تاريخها وستدفعها إلى الأمام". كما اهتمت وسائل الإعلام بالفتوى التي أصدرها قبيل "جمعة الرحيل" التي أجاز فيها عدم الذهاب إلى صلاة الجمعة حال الخوف من الفتنة على النفس والمال.

وعلى النقيض مما سبق، فقد ظهرت مجموعة من شيوخ الأزهر – بالزي الرسمي – في ميدان التحرير تعلن تأييدها لمطالب الشباب وانضمامهم إلى تلك التظاهرات. ولقد تجسد هذا الظهور في موقفين: الموقف الأول تمثل في إصدار رئيس لجنة الفتوى بالأزهر الشريف – الشحات مرزوق – فتوى تقول بمشروعية التظاهرات، موضحاً أن الإسلام أباح للمسلم أن يعبر عن رأيه بأي وسيلة سلمية مشروعة، مشترطاً عليه عدم إتلاف الممتلكات العامة

* أنشئت دار الإفتاء في عام (1895) برعاية الأزهر الشريف ثم انفصلت عنه، ويرأسها مفتي الديار المصرية، الذي يعد رمزاً دينياً، حيث تقترب مكانته من مكانة الأزهر، وتجيب دار الإفتاء عن الأسئلة الشرعية وتبين حكم الشرع منها. أحمد زايد، صور من الخطاب الديني، دار العين للنشر، 2007، ص 32.

والخاصة بالأفراد وتخريبها في أثناء الخروج في مسيرات احتجاجية في الشوارع. أما الموقف الثاني، فتمثل في إعلان الدكتور محمد رفاعة الطهطاوي – المتحدث الرسـمي للأزهر، الذي يشـغل حالياً منصب رئيس ديوان رئيس الجمهورية – استقالته من منصبه وانضمامه إلى التظاهرات في ميدان التحرير حتى تنفيذ مطالب المتظاهرين ورحيل النظام الحاكم، وأكد الطهطاوي أن استقالته جاءت لرفع الحرج عن شيخ الأزهر، حيث إن مشاركته تعبر عن رأي شخصي وليس عن موقف الأزهر، إلا أن شيخ الأزهر رفض قبول الاستقالـة.[68]

ويتبين لنا مما سبق، أن دور الأزهر الشريف، ومجمع البحوث الإسلامية، ودار الإفتاء في الثورة المصرية كان يتركز حول النشاط السياسي من خلال إبداء الرأي السياسي في الأحداث، وكذلك الدور الديني من خلال إصدار الفتاوى حول مدى مشروعية التظاهرات.

ويمكن القول إن ظهور مؤسسـة الأزهر الشريف فاعلاً رئيسـياً في المجال العام السـياسي داخل المجتمع المصري قد برز بصورة واضحة على نحو ما سبق ذكره، بالإضافة إلى سعي المؤسسة إلى استعادة دورها المجتمعي من خلال مظاهر عدة؛ ومنها اسـتقبال شـيخ الأزهر إبان ذروة الأحداث لعدد من الرموز الوطنية والسياسية والدينية – ما كانوا يسـتطيعون أن يطرقوا باب مكتبه في ظل النظام السـياسي السابق – ومنهم قادة الإخوان المسلمين، والداعية "عمرو خالد"، و"خالد مشعل" من حركة حماس.[69]

كما أدى الأزهر الشريف أدواراً عدة في المجال السـياسي تمثلت في إصدار "وثيقة الأزهر" التي أعلنها في رجب 1432هـ، يونيو 2011 ، التي تضم مجموعة من المبادئ التي تفسر تعاليم الدين الإسلامي بطريقة متسقة مع القيم الليبرالية والممارسة الديمقراطية.[70]

وهناك أيضاً مواقف للأزهر تمثلت في طرح مبادرة تسـعى إلى مواجهة الانقسـام السـياسي بين القوى السياسية، وذلك في أثناء فترة الإعداد للدستور المصري. ونستطيع أن نلاحظ أهمية الأزهر الشريف لدى العديد من التيارات والقوى السياسية أيضاً؛ فعلى سبيل المثال، طالب "اتحاد شباب الثورة" مشيخة الأزهر بإصدار فتوى رسـمية تبين موقف الأزهـر مـن المعارضين للإعلان الدستوري الذي أصدره الرئيس المصري محمد مرسي خلال ديسمبر 2012.

واستمر الحضور الديني داخل المجال العام على المستوى المؤسسي في أثناء المرحلة الانتقالية عندما حثَّت وزارة الأوقاف أئمة المساجد على تحفيز المصلين خلال خطبة الجمعة للمشاركة الفعالة في الاستفتاء على مسودة الدستور المصري الجديد دون أن يقوم أئمة المساجد بإرشاد المصلين بالتصويت بـ "نعم" أو بـ "لا".

ب. الكنيسة المصرية

جاء موقف الكنيسـة المصرية من دعوات المشاركة في التظاهرات والاحتجاجات بالرفض؛ حيث طالبت المسيحيين بعدم المشاركة في تلك التظاهرات، وذلك على النقيض من موقف الأزهر الشريف الذي التزم الصمت

والتجاهل عند إعلان تلك التظاهرات. ويمكن أن نتعرف إلى موقف الكنيسة المصرية من الثورة المصرية بصورة أكثر وضوحاً، وذلك على النحو التالي:

ب/1. الكنيسة الأرثوذكسية

تجسد موقف الكنيسة الأرثوذكسية من خلال إعلان "الأنبا مرقس" أسقف شبرا الخيمة ورئيس لجنة الإعلام بالمجمع المقدس أن هذه التظاهرات "لا نعرف هدفها، ولا نعرف تفاصيلها ومن يقف وراءها"، كما أوضح أن الكنيسة الأرثوذكسية طالبت أبناءها بعدم الانسياق وراء دعوات المشاركة في التظاهرات الداعية إلى التخريب. كما أكد "القُمُّص عبد المسيح" كاهن كنيسة السيدة العذراء الموقف نفسه، ودعا مسيحيي مصر والمهجر إلى الاعتكاف يوم 25 يناير للصلاة في الكنائس والمنازل ليحفظ الله مصر وشعبها.[71]

ب/2. الكنيسة الإنجيلية

أعربت الكنيسة الإنجيلية عن رفضها للتظاهرات والاحتجاجات بدعوى أنها تدعو إلى التخريب والهدم، وأوضح الدكتور القس أندريه زكي، نائب رئيس الطائفة الإنجيلية، بأن الطائفة أصدرت بياناً في الأول من فبراير أعلنت فيه تأييدها الخطوات التي أعلنها رئيس الجمهورية بشأن الانتقال السلمي للسلطة في إطار الشرعية والقانون، ومع تطور الأحداث عقدت اللجنة التنفيذية للمجلس الإنجيلي اجتماعاً استثنائياً في اليوم التاسع من فبراير وصدر بيان تضمن تقدير الطائفة لشجاعة الشباب وطهارتهم ومشروعية مطالبهم.[72]

ب/3. الكنيسة الكاثوليكية

تكشف مواقف الكنيسة الكاثوليكية من الثورة أن هناك غموضاً، وهذا ما ظهر عندما أعلن الأنبا أنطونيوس عزيز، مطران الجيزة للأقباط الكاثوليك، "رفض التظاهرات وعدم قبول الخروج على الحاكم، وأن ممارسة تلك الأعمال لن تجدي"، وفي المقابل أكد الأنبا يوحنا قلته، نائب بطريرك الأقباط الكاثوليك، أن ما صرح به الأنبا أنطونيوس لا يعبر عن موقف الكنيسة وأن ما قاله إنما يعكس موقفه الشخصي فقط.[73]

ويمكن القول إن حضور الكنيسة الكاثوليكية في المشهد الاحتجاجي كان واضحاً عندما أكد "الأنبا يوحنا قلته" أن وجود "الأب وليم سيدهم" في ميدان التحرير خلال أيام التظاهر كان بمنزلة الإعلان العملي عن موقف الكنيسة الكاثوليكية المؤيد لثورة يناير وما حملته من مطالب عبَّر عنها الشباب في ميادين مصر المختلفة.[74]

وفي ضوء العرض السابق لموقف الكنيسة المصرية من خلال تناول الكنائس الثلاث المعبرة عن الطوائف المسيحية المختلفة، يعكس لنا دور المؤسسة الدينية المسيحية الرسمية في المجال العام السياسي من خلال ما طرحته من مواقف، سواء بالرفض أو القبول، تجاه النشاط الثوري، ما يؤكد لنا أن الدين على المستوى المؤسسي أصبح له دور رئيسي في المجال العام السياسي في المجتمع المصري.

كما نلحظ أيضاً الحضور الديني على المستوى المؤسسي من خلال دعوة البابا تواضروس الثاني، بابا الإسكندرية وبطريرك الكرازة المرقسية، جميع المصريين للمشاركة في الاستفتاء على مسودة الدستور استناداً إلى

أن التصويت حق إنساني يؤكد مبدأ الحرية والمسؤولية الاجتماعية للمواطن تجاه وطنه الذي يعيش فيه، كما أعلنت الكنائس المصرية الثلاث مشاركتها في الاستفتاء على الدستور دون توجيه الناخبين إلى التصويت بالموافقة أو الرفض.

خاتمة

يخصص هذا المحور لتناول النتائج العامة للبحث في ضوء الأهداف التي طرحت في سياق المقدمة، وكذلك مناقشة تلك النتائج من خلال الإطار النظري لبيان دلالاتها النظرية، وأيضاً الإسهام في طرح قضايا جديدة بالبحث والدراسة في إطار الاستخدام المتزايد للدين في المجال العام السياسي داخل المجتمع المصري في الفترة الراهنة.

1. النتائج العامة للبحث

يمكن أن نعرض مجموعة من النتائج، وذلك على النحو التالي:

أ. تمثلت الرؤى المعاصرة حول دور الدين في المجال العام في إعادة النظر في أطروحة التحول نحو العلمانية، وطرح مفهوم الدين العام، الذي يشير إلى أن الدين قد أصبح يسهم بشكل فعال في المجال العام داخل المجتمعات الإنسانية.

ب. هناك مجموعة من الافتراضات التي طرحت حول مفهوم الدين العام، التي تمثلت في ملاحظة وجود الدين عملياً داخل المجال العام في المجتمعات الغربية والتأثير الفعال للحضور الديني في الحياة السياسية ومن ثم المناقشات السياسية.

ج . تباينت مواقف الدول من الدين، بدءاً من إقصاء الدين بعيداً عن الدولة، استناداً إلى أن هناك تناقضاً بين السلطتين الدينية والسياسية، مروراً بالمصالحة بين الدين والسياسة من خلال استعداد السلطة السياسية المدنية لقبول مشاركة الجماعات الدينية والأشخاص المتدينين في العملية الديمقراطية، وانتهاءً بالدولة ذات المرجعية الدينية، حيث إن الدين يؤدي دوراً أساسياً في توجيه أداء الدولة وتحديد سياساتها المختلفة.

د. أدى الدين دوراً رئيسياً في العديد من البلدان الغربية في تأييد الاحتجاجات، بالإضافة إلى دعم الأحزاب السياسية والدفاع عن حقوق الفقراء والمهمشين والعدالة الاجتماعية لأفراد المجتمع، وهذا ما ظهر في كل من إسبانيا والبرتغال والبرازيل وبولندا وإيران.

هـ . تجسد الحضور الديني في ثورة 25 يناير في مظاهر عدة، منها:

هـ/1. الحضور التعبوي من خلال استخدام المساجد في العديد من محافظات مصر في حشد المتظاهرين وانطلاق التظاهرات.

هـ/2. الحضور الرمزي الذي تجسد في استخدام الشعارات الدينية، وتحديد مواعيد التظاهرات بعد أداء الصلوات، كما كان للخطب الدينية دور فاعل من خلال حث المصلين على أهمية المشاركة

السياســية، ومنها أهمية الذهاب إلى صناديق الاقتراع والاستفتاء على التعديلات الدستورية، وأيضاً الاستفتاء على مسودة مشروع الدستور الجديد.

هـ/3. الحضور السياسي الذي برز من خلال ظهور الجماعات الدينية قوةً فاعلة سياسية داخل المجال العام، ومنها على سبيل المثال جماعة "الإخوان المسلمين" و"التيار السلفي".

هـ/4. الحضور المؤســسي الذي تمثل في دور المؤسسة الدينية الرسمية، التي تمثلت في كل من الأزهر والكنيســة، حيث كان لهما مواقف ظاهرة وكامنة داخل المجال العام الســياسي، وتمثلت في إصدار التصريحات والفتاوى، وصوغ الوثائق والمبادرات، وكذلك مقابلة رجال الدين عدداً من التيارات السياسية لتحقيق الاستقرار داخل المجتمع.

2. الدلالات النظرية لنتائج البحث

أ. يمكن تفســير الحضور الديني داخل المجال العام الســياسي في ضوء إعادة النظر في أطروحة التحول نحو العلمانية، التي كانت سائدة في العديد من المجتمعات الإنسانية، ومن ثم طرح مفهوم "الدين العام" من خلال "كازانوفا"، الذي يقصد أن الدين أصبح يسهم بشكل فعال داخل المجال العام.

ب. إن الحضور الديني على المســتوى السياسي من خلال مشــاركة حركات الإسلام السياسي داخل المجتمع المصري في النشاط السياسي يمكن أن نجد مغزى له ودلالة في إطار مفهوم "بناء الفرص السياسية"، حيث يقوم هذا المفهوم على فكرة رئيســية مؤداها أن أي قوة أو حركة سياسية تعاني الاستبعاد، سوف تعمل على توســيع نفوذها ودورهــا في المجال العام عندما يحدث نوع من الانفتــاح أو المرونة داخل المجال السياسي في ضوء الفعل أو النشاط الثوري.

ج . يمكن أن يفسر الحضور الديني المؤسسي (الأزهر، والكنيسة) داخل ثورة 25 يناير في ضوء "شرط الترجمة المؤسســية" لدى هابيرماس، الذي يشــير إلى أن الفكر الديني يمكن أن يسهم في المجال العام بشرط أن يترجم هذا الفكر في أثناء المناقشة إلى فكر علماني يمكن فهمه للجميع من دون تفرقة.

د. يمكن تفسير الحضور الديني الرمزي في ثورة 25 يناير من خلال مشاركة المسلمين والأقباط في الشعارات الثورية، التي حملت رســائل دينية في إطار الاندماجيــة Inclusivity باعتبارها إحدى خصائص المجال العام من خلال إتاحة الفرص لجميع الأفراد للمشاركة دون استبعاد.

هـ . إن اشتراك حركات الإسلام السياسي من خلال الفاعلين الإسلاميين مع باقي التيارات السياسية المدنية في ثورة 25 يناير في مصر يمكن فهمه من خلال منظور ما بعد العلمانية كما طرحه هابيرماس من خلال فرضية مفادها، أن المجال العام في إطار هذا المنظور يتيح الحوار العقلاني بين العلمانيين والمتدينين على أساس أنه لا فرق بينهم، حيث يوضح هابيرماس، أن هذا المنظور يبرز التعايش السلمي بين المواطنين العلمانيين والمواطنين الدينيين.

3. القضايا الجديرة بالبحث والدراسة

أ. الدراسة المقارنة للخطاب الديني – في وسائل الإعلام والمؤسسات الدينية الرسمية (الأزهر والكنيسة) – قبل ثورة 25 يناير وبعدها.

ب. دور علــماء الدين في حل مشــكلات المجتمع وحدوده داخل المجــال العام فيما بعد مرحلة وضع الدستور.

ج . دراسة العلاقة بين الدولة والحركات الدينية البازغة.

د. تحليل الخطاب النقدي المقارن بين برامج الأحزاب ذات المرجعية الدينية والأحزاب المدنية.

الهوامش

1. انظر:
Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*, Translated by: Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, vol. 1, 1981), p. 361.

2. Ibid., p. 362.

3. Nick Crossley, *Key Concepts in Critical Theory* (London: Sage Publication, 2005), p. 228.

4. Ibid., p. 220.

5. Jürgen, Habermas, op. cit., p. 359.

6. Ibid., p. 361.

7. Nick Crossley, op. cit., pp. 227, 228.

8. انظر:
Douglas Kellner, "Habermas, The Public Sphere and Democracy: A Critical Intervention", (www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/papers/habermas.html), p. 5 (accessed March 13, 2009).

9. Jürgen, Habermas, op. cit., p. 361.

10. أشرف منصور، **النقد المعاصر للفكر السياسي الليبرالي** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003)، ص 185.

11. انظر:
Antje Gimmler, "Deliberative Democracy, Public Sphere and the Internet", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 27, no. 4 (2001), p. 22.

12. أشرف منصور، مرجع سابق، ص 182.

13. أرماندو ســالفاتوري، **المجال العام: الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام**، ترجمة: أحمد زايد (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2012)، ص 19.

14. انظر:
Jens Koehrsen, "How Religious is the Public Sphere? A Critical Stance on the Debate about Public Religion and Post–secularity", *Acta Sociologica*, vol. 55, no. 3 (2012), p. 273.

15. أرماندو سالفاتوري، مرجع سابق، ص 17.

16. Jens Koehrsen, op. cit., pp. 274 – 275.

17. Ibid., p. 275.

18. Ibid., p. 276.

19. Ibid., p. 276.

20. Ibid., p. 276.

21. انظر: على سبيل المثال:
Robert Audi, "The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship," *Philosophy and Public Affairs* 18 (1989), 259–296, and Nicholas Wolterstorff, "The role of religion in decision and discussion of

political issues, in: Robert Audi & Nicholas Wolterstorff, *Religion in the Public Square* (London: Rowman and Littlefield 1997).

22. انظر:

Patrick Loobuyck & Stefan Rummens, “Religious Arguments in the Public Sphere: Comparing Habermas with Rawls”, (http://adds.Library.uu.nl), pp. 238, 239 (accessed December 20, 2012).

23. أرماندو سالفاتوري، مرجع سابق، ص 60.

24. انظر:

Jean-Paul Williame, “The Cultural Turn in the Sociology of Religion in France,” *Sociology of Religion*, vol. 65, no. 4, 2004, pp. 373–389.

25. Jens Koehrsen, op. cit., pp. 276, 277.

26. انظر:

Jose Casanova, *Public Relations in the Modern World* (Chicago, IL, University of Chicago Press, 1994).

27. Jens Koehrsen, op. cit., p. 277.

28. Ibid., p. 277.

29. Ibid., p. 277.

30. علي ليلة، ”رأس المال الديني... والقيمة المضافة للفعل الإنساني“، مجلة **الديمقراطية**، العدد 26 (القاهرة: 2007)، ص 45 – 47.

31. خليل العناني، **دور الدين في المجال العام في مصر بعد ثورة 25 يناير** (الدوحة: المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، مارس 2011)، ص 2.

32. جان كورد، **الدين والثورة**، في: www:kurdnas.net.

33. خليل العناني، مرجع سابق، ص 4.

34. المرجع السابق، ص 4.

35. المرجع السابق، ص 5.

36. المرجع السابق، ص 5، 6.

37. جان كورد، مرجع سابق، ص 2.

38. صالح السنوسي، ”الثورات العربية بين المساجد وساحات التحرير“، في: www.aljazeera.net.

39. خليل العناني، مرجع سابق، ص 7.

40. المرجع السابق، ص 6، 7.

41. المرجع السابق، ص 8.

42. سارة السيد، ”مسجد القائد إبراهيم ... قبلة الثوار والمصلين في الإسكندرية“، جريدة **المصري اليوم** (القاهرة)، 31 يوليو 2012، ص 8.

43. عمرو بحر، "الإخوان والسلفيون: قدنا الثورة في الوادي الجديد من مساجدنا"، جريدة **الشروق** (القاهرة)، 20 يوليو 2012، ص 7.

44. فادي فرنسيس، "صلاة العيد في مصطفى محمود: عيش.. حرية.. وحدة سياسية"، جريدة **المصري اليوم** (القاهرة)، 19 أغسطس 2012، ص 14.

45. إسماعيل الإسكندراني، **الثورة المصرية كلاحركة بعد إسلاموية: دراسة مفاهيمية تفسيرية للحالة العربية الراهنة** (مصر: وحدة الدراسات المستقبلية، مكتبة الإسكندرية، 2012)، ص 34، 35.

46. مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار، ثورة الشعب المصري: ملهمة شعوب العالم، **تقارير معلوماتية**، العدد 50 (القاهرة: 2011)، ص 12.

47. خليل العناني، مرجع سابق، ص 7.

48. ضياء رشوان، "الشيخان والرئيس والجيش والإخوان"، جريدة **المصري اليوم** (القاهرة)، 20 أغسطس 2012، ص 14.

49. عادل عبد الصادق، "شعارات ثورة 25 يناير: قراءة في المغزى والدلالات"، في: عمرو هاشم ربيع (تحرير)، **ثورة 25 يناير: قراءة أولية ورؤية مستقبلية** (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، مارس 2011)، ص 190.

50. المرجع السابق، ص 190.

51. علي محمد علي، "أسلمة المجال العام بعد الثورة .. بين التعددية والإقصاء"، في: http://acpss.ahramdigital.org.eg.

52. خليل العناني، مرجع سابق، ص 9.

53. أماني الطويل، **الإخوان والثورة المصرية أي مستقبل** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مارس 2011)، ص 2.

54. المرجع السابق، ص 3.

55. علي السلمي، **التحول الديمقراطي وإشكالية وثيقة المبادئ الدستورية** (القاهرة: كتاب المصري اليوم، الطبعة الأولى، 2012)، ص 55.

56. أميمة عبداللطيف، **السلفيون في مصر والسياسة** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ديسمبر 2011)، ص 6.

57. أميمة عبداللطيف، **السلفيون في مصر والسياسة**، مرجع سابق، ص 3، 4.

58. **السلفية المصرية ومرحلة جديدة**، مرجع سابق، ص 8.

59. أحمد زايد، **صور من الخطاب الديني** (القاهرة: دار العين للنشر، 2007)، ص 32.

60. ناثان. ج. براون، "الأزهر في حقبة ما بعد الثورة" (واشنطن: أوراق كارنيغي، مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، سبتمبر 2011)، ص 4.

61. حسن محمد، "موقف الأزهر ودار الإفتاء"، في: عمرو هاشم ربيع (تحرير)، **ثورة 25 يناير: قراءة أولية ورؤية مستقبلية**، مرجع سابق، ص 212.

62. المرجع السابق، ص 214.

63. **الأزهر وثورة 25 يناير: رصد توثيقي وقراءة موضوعية**، العربية، 15 أكتوبر 2012، على:
www.alarabiya.net/articles/2012/12/15/243828.

64. حسن محمد، مرجع سابق، ص 214.

65. المرجع السابق، ص 216.

66. المرجع السابق، ص 215.

67. المرجع السابق، ص 216، 217.

68. ناثان ج. براون، مرجع سابق، ص 10.

69. المرجع السابق.

70. هذه الوثيقة متاحة على الموقع الإلكتروني التالي:
www.bibalex.eg/attachments/arabic/elazhar

71. هاني عياد، "موقف الكنائس المصرية وردود أفعال الأقباط"، في: عمرو هاشم ربيع (تحرير)، **ثورة 25 يناير: قراءة أولية ورؤية مستقبلية**، مرجع سابق، ص 199، 200.

72. المرجع السابق، ص 201.

73. المرجع السابق، ص 202.

74. المرجع السابق، ص 203.

المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية

الإسكندراني، إسماعيل. **الثورة المصرية كلاحركة بعد إسلاموية: دراسة مفاهيمية تفسيرية للحالة العربية الراهنة** (مصر: وحدة الدراسات المستقبلية، مكتبة الإسكندرية، 2012).

بحر، عمرو. "الإخوان والسلفيون: قدنا الثورة في الوادي الجديد من مساجدنا"، جريدة **الشروق** (القاهرة)، 20 أغسطس 2012.

ج. براون، ناثان. "الأزهر في حقبة ما بعد الثورة" (واشنطن: أوراق كارنيغي، مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، سبتمبر 2011).

ربيع، عمرو هاشم. (تحرير) **ثورة 25 يناير: قراءة أولية ورؤية مستقبلية** (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، مارس 2011).

رشوان، ضياء. "الشيخان والرئيس والجيش والإخوان"، جريدة **المصري اليوم** (القاهرة)، 20 اغسطس 2012.

زايد، أحمد. **صور من الخطاب الديني** (القاهرة: دار العين للنشر، 2007).

سالفاتوري، أرماندو. **المجال العام: الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام**، ترجمة: أحمد زايد (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2102).

السلمي، علي. **التحول الديمقراطي وإشكالية وثيقة المبادئ الدستورية** (القاهرة: كتاب المصري اليوم، الطبعة الأولى، 2012).

السنوسي، صالح. "الثورات العربية بين المساجد وساحات التحرير"، في: www.aljazeera.net.

الســيد، ســارة. "مسجد القائد إبراهيم ... قبلة الثوار والمصلين في الإسكندرية"، جريدة **المصري اليوم** (القاهرة)، 31 أغسطس 2012.

الطويل، أماني. **الإخوان والثورة المصرية أي مستقبل** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مارس 2011).

عبداللطيف، أميمة. **السلفيون في مصر والسياسة** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ديسمبر 2011).

علي، علي محمد. "أسلمة المجال العام بعد الثورة.. بين التعددية والإقصاء"، في: http://acpss.ahramdigital.org.eg.

العناني، خليل. **دور الدين في المجال العام في مصر بعد ثورة 25 يناير** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراســة السياسات، مارس 2011).

فرنسيس، فادي. "صلاة العيد في مصطفى محمود: عيش.. حرية.. وحدة سياسية"، جريدة **المصري اليوم** (القاهرة)، 19 أغسطس 2012.

كورد، جان. "الدين والثورة"، في: www.kurdonas.net.

ليلة، علي. "رأس المال الديني... والقيمة المضافة للفعل الإنساني"، مجلة **الديمقراطية**، العدد (26)، (القاهرة: 2007).

مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار، ثورة الشعب المصري: ملهمة شعوب العالم، **تقارير معلوماتية**، العدد 50 (القاهرة: 2011).

منصور، أشرف. **النقد المعاصر للفكر السياسي الليبرالي** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003).

ثانياً: المراجع الأجنبية

Crossley, Nick. *Key Concepts in Critical Theory* (London: Sage Publication, 2005).

Gimmler, Antje. "Deliberative Democracy, the Public Sphere and the Internet", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 27, no. 21 (2001).

Habermas, Jürgen. *The Theory of Communication Action: Reason and the Rationalization of Society*, Translated by: Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, vol. 1, 1981).

Kellner, Douglas. "Habermas, The Public Sphere and Democracy: A Critical Intervention." www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/papers/habermas.html (accessed March 13, 2009).

Koehrsen, Jens. "How Religious is the Public Sphere? A Critical Stance on the Debate about Public Religion and Post–secularity", *Acta Sociologica*, vol. 55, no. 3 (2012).

Loobuyck, Patrick & Rummens, Stefan. "Religious Arguments in the Public Sphere: Comparing Habermas with Rawls." http://adds.Library.uu.nl (accessed December 20, 2012).